

Interkulturelle Theologie

Reinhold Bernhardt

In der Benennung der Missionswissenschaft als »Interkulturelle Theologie« spiegelt sich die Neuformatierung dieses Fachs, wie sie sich in den inhaltlichen Diskussionen um das Missionsverständnis (Mission als interkulturelle und interreligiöse Kommunikation) und in den Debatten um eine Erweiterung des Gegenstands- und Aufgabenbereichs dieser theologischen Disziplin in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat. Zu dieser Erweiterung über die klassischen Themenbereiche der Missionswissenschaft hinaus gehört die Auseinandersetzung mit der Prägekraft kultureller Kontexte, die zu einer Pluralität christlicher Religionskulturen führen, mit den Transformationsprozessen, die sich in der Begegnung dieser Religionskulturen ergeben, die Entwicklung von Konzepten interkultureller Hermeneutik, die Rezeption kontextueller Theologien, die Reflexion auf Dialog und Theologie der Religionen u.a.m. Im Jahre 2005 haben die Fachgruppe »Religionswissenschaft und Missionswissenschaft« in der »Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie« (WGTh) und der Verwaltungsrat der »Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft« (DGMW) die Empfehlung verabschiedet, »der traditionellen Nomenklatur »Missionswissenschaft« die Bezeichnung »Interkulturelle Theologie« klärend zur Seite zu stellen, ohne den Namen Missionswissenschaft dabei ersetzen zu wollen«.¹

Es würde also zu kurz greifen, den Grund für die Modifikation der Selbstbezeichnung dieses Fachs nur in der Vermeidung des prekär gewordenen Missionsbegriffs sehen zu wollen. Es geht vielmehr darum, dem Fach ein neues Profil zu geben – oder besser gesagt: die Profilbildung, die sich seit Mitte der 1970 Jahre vollzogen hat, nun auch in der Nomenklatur zum Ausdruck zu bringen. Als Impulsgeber dieser Bewegung können Walter Hollenweger, Hans Jochen Margull und Richard Friedli gelten, die 1975 die »Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums« gründeten. Während bei ihnen die Sensibilisierung für die kulturelle Geprägtheit christlicher Glaubens- und Religionsformen im Vordergrund stand, wurden in der zweiten Generation der interkulturell orientierten Missionswissenschaftler zu-

¹ <http://www.dgmw.org/Missionswissenschaft.pdf> (Abruf 18.1.2012).

nehmend Theorieansätze entwickelt. So hat Theo Sundermeier die Missionswissenschaft durch seine Beiträge zum »Verstehen des Fremden« im Sinne einer interkulturellen (und interreligiösen) Hermeneutik ausgerichtet. Robert J. Schreiter gab nicht nur wichtige Impulse für die Wahrnehmung kontextueller Theologen, sondern trieb auch die wissenschaftliche Reflexion über Kontextualisierung voran. Mit seinem Plädoyer für eine »neue Katholizität«, seiner Rezeption der postkolonialen Kritik und der Globalisierungstheorien wies er 1997 schon in Richtungen, in die sich die Diskussion dann fortsetzte.

An dieser Diskussion sind – und darin liegt ein wesentlicher Anstoß für die programmatische Neuorientierung der Missionswissenschaft – Theologinnen und Theologen aus der sog »Dritten Welt« mit zunehmendem Gewicht beteiligt. Die Einspeisung ihrer Beiträge in die Debatten der europäischen und nordamerikanischen Theologie stellt ein wichtiges Aufgabengebiet der »Interkulturellen Theologie« dar, die damit den Tendenzen zur Selbstgenügsamkeit der westlichen Theologie entgegenwirkt. Sie weitet deren Horizont, indem sie Formationen außereuropäischen Christentums in den Blick nimmt und damit zugleich die Kontextualität des europäischen Christentums bewusst macht. Sie setzt aber auch Themen auf die theologische Agenda, die durch gesellschaftliche, politische und kulturelle Entwicklungen und die darauf bezogenen außertheologischen Diskurse gestellt werden, wie die Leit motive des »Konziliaren Prozesses«: Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, sowie Fragen der Entwicklungspolitik, Migration und Geschlechtergerechtigkeit.

Die Verständigungsdebatten um das Profil der Interkulturellen Theologie sind mittlerweile so weit fortgeschritten, dass nun grundlegende Übersichts darstellungen für die Lehre in diesem Fach auf den Markt kommen. Im Jahr 2011 sind zwei Einführungen gleichen Titels, aber mit durchaus unterschiedlicher Akzentsetzung in der Auswahl und Behandlung der Themen erschienen, die im Folgenden vorgestellt werden sollen. Im zweiten Teil dieser Sammelrezension stelle ich dann einzelne Studien und Sammelbände vor, die früher erschienen sind, aber Aspekte beleuchten, die für das Herauswachsen der Interkulturelle Theologie aus der Missionswissenschaft aufschlussreich sind.

1. Einführende Gesamtdarstellungen

VOLKER KÜSTER, Einführung in die Interkulturelle Theologie (UTB 3465). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 304 S. – KLAUS HOCK, Einführung in die Interkulturelle Theologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011, 168 S.

Während V. Küster seine Darstellung programmatisch ausrichtet und damit zugleich einen eigenen Entwurf präsentiert, beschränkt sich KLAUS HOCK weitgehend auf eine »mäßig konservative Entfaltung der Inhalte und Gegenstandsbereiche Interkultureller Theologie und ihrer Systematik« (12). Es geht H. nicht um die Vorstellung eigener Thesen, sondern um die dichte Präsentation von Entwicklungen und Ansätzen. Das Buch gibt profunde und aktuelle Informationen über die Geschichte der Missionswissenschaft und ihre Fortentwicklung zur Interkulturellen Theologie, über die interkulturelle Geschichte des Christentums und außereuropäische Theologien, über interkulturelle und interreligiöse Hermeneutik sowie über praxisbezogene Fragen, die im Reflexionshorizont der Interkulturellen Theologie debattiert werden. Die Darstellung ist weniger an Phänomenen und mehr an Diskursen orientiert, die ihrerseits wieder auf ihre Kontextualität hin befragt werden. So erscheint denn auch das Unternehmen der Interkulturellen Theologie selbst als Projekt der westlichen Theologie des ausgehenden 20. Jh.s (11). Daraus ergibt sich das Bewusstsein, dass die formative Phase, in der sie sich befindet, nicht ein zu überwindendes Übergangsstadium darstellt, sondern als ein fortwährendes Charakteristikum ihres Selbstverständnisses zu gelten hat. Die Bestimmung ihres Fachgebietes sowie ihrer theoretischen und methodischen Konzeption kann aufgrund dieser unaufhebbaren Kontextrelativität immer nur perspektivisch-plural und unabgeschlossen erfolgen. H.s Buch stellt insofern einen Beitrag zu einer fluiden Identitätsvergewisserung einer nicht nur in dieser Hinsicht avantgardistischen theologischen Disziplin dar.

An den Anfang stellt H. eine Verständigung über das Projekt »Interkulturelle Theologie«. In seiner Hinführung lokalisiert er sie im Gegenüber zu Religions- und Missionswissenschaft. Zum einen identifiziert er sie als eindeutig theologische Disziplin, die aus der Missionswissenschaft herausgewachsen ist und ihr verbunden bleibt, andererseits weist er aber ebenso nachdrücklich auf die Notwendigkeit einer engen Beziehung zur kulturwissenschaftlichen Religionsforschung hin, auf deren Expertise sie bei der Bearbeitung ihrer Gegenstandsfelder angewiesen sei.

Im ersten Kapitel zeichnet H. in sechs Abschnitten die Entwicklungsgeschichte der Missionswissenschaft nach: vom Übergang des allgemeinen praxisbegleitenden Nachdenkens über Wesen, Aufgabe und Methode der Mission zur akademische Institutionalisierung, über die methodische und inhaltliche Profilbildung dieser Wissenschaft bis zu ihrer Transformation hin zur Interkulturellen Theologie.

Das zweite Kapitel beleuchtet den christentums- und missionsgeschichtlichen Hintergrund, vor dem sich die Herausbildung der Interkulturellen Theologie aus der Missionswissenschaft ergeben hat. Dieser besteht wesentlich in der kulturbezogenen Ausdifferenzierung des weltweiten Christentums durch die Ablösung der nichtwestlichen von den westlichen Christentümern. H. rekonstruiert diese Entwicklung aber nicht realgeschichtlich, sondern diskursgeschichtlich, indem er die Anfänge und die Entwicklung der Missionsgeschichtsschreibung, also der deutenden Systematisierung der

Ereignisgeschichte, nachzeichnet. Dabei werden zunächst frühere Periodisierungsmodelle und Ordnungsschemata vorgestellt, denen H. dann den für die interkulturelle Theologie charakteristischen Blickwechsel gegenüberstellt: von der Darstellung der Ausbreitung des Christentums aus europäischer Perspektive hin zum Projekt einer multiperspektivischen, von den Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen maßgeblich mitgetragenen interkulturellen Geschichte des Christentums. Im Licht postkolonialer Kritik und im Blick auf die jeweiligen sozialen und politischen sowie kulturellen und religiösen Kontexte fragt diese Disziplin nach der Entwicklung und der gegenwärtigen Eigenart der christlichen Religionskulturen, die aus der europäischen Mission hervorgegangen sind. Aus der Missionsgeschichte wird dabei eine ökumenische Kirchengeschichte des außereuropäischen Christentums in seiner Vielfalt – angelegt als »shared theological reflection« (48). Die Dokumente der westlichen Missionsgeschichtsschreibung müssen dazu einer Relektüre unterzogen werden. Die »oral history« und andere Methoden der Feldforschung können wertvolle Beiträge leisten.

Im dritten Kapitel schlägt H. kenntnisreich und mit hermeneutischem Problembewusstsein einen Bilderbogen afrikanischer, asiatischer und lateinamerikanischer Theologien auf. Historische Phasenunterteilungen, Systematisierungen und Typisierungen (etwa die »Typen afrikanischer Theologien«, 59–61) helfen zur Unterscheidung und Einordnung einzelner Entwürfe. Diese Miniaturen sind scharf skizziert, wobei jeweils die Kontextbezüge aufgewiesen werden. Der Hinweis auf neue Herausforderungen lässt zukünftige Entwicklungen erahnen. H. sieht das Charakteristische dieser Kontextuellen Theologie mehr in der epistemologischen Grundierung als in inhaltlichen Topoi (70. 84).

Unter dem Titel »Hermeneutik interreligiöser Beziehungen« wird im vierten Kapitel das Verhältnis von Mission und interreligiösem Dialog thematisiert und in Beziehung zur Interkulturellen Theologie gesetzt. Hier erst kommt »Mission« in den Blick und auch hier wieder als Verständigung über das Missionsverständnis. Darin dokumentiert sich der Unterschied zwischen der hier entfalteten Interkulturellen Theologie und klassischen Darstellungen der Missionswissenschaft, die mehr oder weniger unmittelbar auf die Missionsaktivitäten des westlichen Christentums und deren Missionsverständnis als ihren Gegenstand bezogen waren und diesen Gegenstand nicht selten ohne ausgeprägte Reflexion auf die kontextuell geprägte Diskursivität der Gegenstandserschließung behandelten. Deren Orientierung an einem Einheitsmodell des Missionsverständnisses und der *einen* großen Missionserzählung setzt die Interkulturelle Theologie eine Pluralität der Verstehensweisen entgegen, wobei den Stimmen der »Missionierten« großes Gewicht zukommt.

So sehr Mission und Dialog auch einander zugeordnet sind, so stehen sie nach H. doch immer auch in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis zueinander. Das zeigt sich in der Entwicklung des Dialoggedankens schon daran, dass »Dialog« »auf der Rückseite des Missionsdiskurses« (109) ins Gespräch gebracht wurde – als Kritik an den dort entwickelten, nicht selten triumphalistischen Vorstellungen und Konzepten (etwa der Bekehrungsmission). Doch selbst wo diese Abgrenzung nicht (mehr) im Vordergrund steht, bleibt der Dialog immer auch eine Einübung in Differenzenerfahrungen. H. enthält sich auch hier einer eigenen Beziehungsbestimmung, was angesichts der Tatsache, dass er ein ausgezeichnete Kenner des (afrikanischen) Islam ist, bedauerlich erscheint. Sie könnte angedeutet sein in dem auf S. 117 angesprochenen »Missionsverständnis, das in radikaler Fortentwicklung des Konzepts der *missio Dei* das Wirken Gottes in den anderen Religionen voraussetzt, ohne sie deshalb theologisch vereinnahmen zu wollen«.

Im letzten Kapitel behandelt H. Themenstränge, die eher sozialetische Fragen betreffen. Er bezieht sich dabei auf Debatten, die in der ökumenischen Bewegung und in kontextuellen Theologien geführt wurden und werden. Unter dem Titel »Das Reich Gottes als Reflexionshorizont Interkultureller Theologie« sind sie zusammengefasst. Es sind dies die Themen »Gerechtigkeit« (bezogen auf Armut), »Entwicklung« und »kirchliche Entwicklungszusammenarbeit«, »Partnerschaft«, »Migration«, »Gewalt, Frieden, Konflikttransformation«, »Krankheit, Heilung und Heil« sowie »Geschlechtergerechtigkeit«.

Im Epilog werden dann doch einige programmatische Perspektiven aufgewiesen, die das Projekt der sich formierenden Interkulturellen Theologie konturieren. Sie ist nach H. »getrieben von der Frage, wie die unterschiedlichen Hybridformen des Christlichen zwischen Partikularität und Universalität miteinander in Beziehung zu setzen sind« (149). Interkulturelle Theologie zielt »auf die Anerkennung eines »differenzempfindlichen Universalismus, der die gleichberechtigte Koexistenz kulturell verschiedener Christentümer verteidigt«, so H. im Anschluss an Georg Essen.

Bei dieser instruktiven Felddescription der Interkulturellen Theologie wird deutlich erkennbar, wie zum einen der herkömmliche Themen- und Methodenkatalog der Missionswissenschaft erweitert wird – etwa um Ansätze der kulturwissenschaftlichen Geschichtsforschung, der Politik- und Sozialwissenschaften, der Religionstheologie, der Dritte-Welt-Theologien oder sozialetischer Fragen, wie sie auch auf der Agenda von »Life and Work« stehen – und wie zum anderen die Perspektivierung der alten und neuen Themen einer Revision unterzogen wird. Diese ist weitgehend vom *cultural turn* bestimmt, was sich darin spiegelt, dass neuere kulturwissenschaftliche Ansätze wie die *postcolonial studies*, die interkulturelle Hermeneutik und diskursanalytische Methoden tonangebend sind.

Dabei stellt sich dann allerdings die Frage, wie die Dimensionen des missionstheologisch Konstruktiven und des normativ Kritischen ins Spiel kommen. Beide sind immer auch mit der Theologie verbunden – und Interkulturelle Theologie will nach H. als theologisches Projekt verstanden werden.

Dass H. nicht von der Deskription, der Analyse und Systematisierung zur Entfaltung eigener missionstheologischer Ansätze übergeht, mag methodisch als selbst auferlegte Zurücknahme des Autors zu verstehen sein. Eine solche Entfaltung und kritische Reflexion wird aber auch nicht als Aufgabe der Interkulturellen Theologie namhaft gemacht. Es hat den Anschein, als wollte diese die theologische Kreativität den Dritte-Welt-Theologien überlassen und sich auf deren Rezeption und Reflexion beschränken.

Auf der gleichen Linie ist weiter zu fragen, ob Interkulturelle Theologie nicht auch ein kritisches Bewusstsein gegenüber christlichen Religionsformen auszubilden helfen müsste, die von ihren sozioökonomischen kulturellen und religiösen Kontexten so überformt sind, dass ihre Christlichkeit in

Frage steht? Kann sie sich darauf beschränken, solche religionskritischen Diskurse lediglich zu rezipieren und darzustellen oder müsste sie nicht auch positionelle Beiträge dazu leisten – und sei es nur, indem sie die jeweiligen Akteure und Betrachter bei deren eigener Urteilsbildung durch Reflexionsangebote unterstützt? Anders gefragt: Ist die Interkulturelle Theologie, wie Hock sie präsentiert, eine in ihre Themenfelder engagierte oder eine kulturtheoretisch und -diagnostisch distanzierte Unternehmung? Ist sie ›Player oder Beobachterin und Analytikerin? Beteiligt sie sich am Diskurs über das Verständnis von christlicher Mission oder zieht sie sich auf eine Metaebene des Diskurses über missionstheologische Diskurse zurück. Es hat sehr den Anschein, als sei letzteres der Fall. Dann aber wird der konstruktive Teil der Missionstheologie den Kirchen und Missionswerken überlassen. Es würde nicht verwundern, wenn evangelikale Stimmen diese Gunst der Stunde zu nutzen wüssten und ihre Missionstheologie in das entstehende Vakuum hinein propagierten.

Diese Frage ist auch an den Entwurf von VOLKER KÜSTER zu richten, der insofern einen anderen Weg als Hock geht, als er in seiner Einführung immer auch seine eigene Position proklamiert. Während Hock um eine möglichst ausgewogene flächige Darstellung der thematischen Felder bemüht ist, die von Interkultureller Theologie abgedeckt werden, entwirft K. eine Topographie, in die er markante Erhebungen einzeichnet. Das betrifft vor allem die Kontextuelle Dritte-Welt-Theologie, die – ähnlich wie bei Hock – als interkulturelle Theologie im engeren Sinne aufgefasst wird. Von den drei Feldern bzw. Dimensionen, in die Küster die Interkulturelle Theologie (im weiteren Sinne) entfaltet – die interreligiöse, die interkulturelle und die interkonfessionelle – erhält die zweite das größte Gewicht. So steht eine Aufarbeitung der Geschichte der Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) im Mittelpunkt des zweiten Kapitels (§ 5) und der gesamte dritte Teil (§§ 7–12) stellt den Versuch einer Systematisierung der Erträge kontextueller Theologien dar.

K. geht davon aus, dass »Theologie sich in transformierenden Kontexten immer wieder neu erfinden muss« (10) und dass die Interkulturelle Theologie diese Prozesse wissenschaftlich begleiten und zwischen den verschiedenen Kontexten vermitteln soll. Dabei weist er ihr eine aktivere Rolle zu, als dies bei Hock erkennbar ist. Sie soll nicht nur die Transformationsprozesse bei der Entwicklung der »neuen Christenheit« dokumentieren, sondern diese fördern und ihre Impulse in die europäische Theologie einspeisen, um deren Neuerfindung voranzutreiben. Die »neue Christenheit« erhält ihr Gesicht vor allem durch die Schwerpunktverlagerungen vom Norden in den Süden und die damit verbundene Ausbreitung der (charismatisch geprägten) »Drit-

ten Kirche«, durch die Entstehung von Migrantengemeinden in Europa (einschließlich der von ihnen praktizierten »reverse mission«) und durch die Entfaltung kontextueller Theologien. Dabei werden kulturelle Grenzen transzendiert.

Im Gegenüber zu den früheren Inkulturationstheologien, die von einfachen Beziehungsbestimmungen zwischen Evangelium und Kultur ausgingen und Kultur vor allem territorial auffassten, geht die gegenwärtige Interkulturelle Theologie davon aus, dass Kontexte deterritorialisieren und hybridisieren sind und dass Menschen »multiple Loyalitäten zu unterschiedlichen Gruppierungen« (11) haben. Im Anschluss an Geertz versteht K. Kultur semiotisch als von Menschen gesponnene Bedeutungsgewebe (18).

Im Unterschied zu Hock tritt bei K. die Missionswissenschaft eher in den Hintergrund. Interkulturelle Theologie wird in Richtung der in den USA an Boden gewinnenden Disziplin »World Christianity« mit Schwerpunkt auf Entwicklungen in der Dritten Welt neu konfiguriert. Anders als das eingangszitierte Papier der Fachgruppe RW in der WGTh und der DGMW es vorschlägt, führt K. den Begriff »Interkulturelle Theologie« nicht als klärende Zusatzbezeichnung zu »Missionswissenschaft« ein, sondern ersetzt den letzteren durch den ersten Begriff und betont die Eigenständigkeit der neuen Disziplin (30).

Seine Absicht reicht aber noch weiter. Er will nicht nur die Interkulturelle Theologie neuen Zuschnitts im Kanon der theologischen Fächer etablieren, sondern die gesamte Theologie als interkulturelle ausrichten. Interkulturalität soll zum Wesensmerkmal ihres Selbstverständnisses werden. Daher legt er eine »systematische Einführung in die Theologie vor, die sich als interkulturell versteht« (13).

Methodischer Leitfaden seiner Darstellung, in die auch bereits publizierte Arbeiten eingeflossen sind, ist das von Paulo Freire entwickelte Konzept der »generativen Themen«. Freire hatte damit Wortfelder und Begriffe bezeichnet, die im Kontext der jeweiligen Gemeinschaft die Lebensdeutung der Menschen bestimmen. Diese Themen sollten zunächst identifiziert und dann zu den ihnen korrespondierenden Themen der biblischen Überlieferungen in Beziehung gesetzt werden. Küster nimmt dieses Programm auf und arbeitet die Leitmotive der kontextuellen Theologien vor dem Hintergrund der generativen Themen ihrer jeweiligen Kontexte heraus. Auf diese Weise wird Interkulturelle Theologie selbst zu einem »generativen Projekt«, wie Hock am Ende seines Buches – ohne Bezug auf Küster – schreibt (150).

Im Prolog zerlegt K. zunächst die Bezeichnung »Interkulturelle Theologie« in ihre Bestandteile und klärt die darin enthaltenen Begriffe: Er legt sein Theologieverständ-

nis offen und bestimmt dann das Präfix »inter-« im Gegenüber zu »trans-«, »multi-«, »cross-« kulturell/religiös. In diesen Präfixen sieht er unterschiedliche Modelle der Pluralitätsbewältigung angezeigt. Dann wendet er sich dem Begriff »Kultur« in seiner Vielschichtigkeit zu und geht auf das Verständnis von Religion ein, wobei sich das Augenmerk von Anfang an auf die Wechselwirkungen zwischen Religion und Kultur sowie zwischen verschiedenen Formationen von Religionen richtet. In diesem Zusammenhang diskutiert er den Begriff »Synkretismus« und thematisiert Erscheinungsweisen des kulturell-religiösen Pluralismus.

Das Buch ist in drei Hauptteile gegliedert: Im ersten Teil skizziert K. die Disziplinen »Missionstheologie«, »Kontextuelle Theologie« und »Interkulturelle Theologie«. Im zweiten Teil entfaltet er dann drei »Dimensionen« Interkultureller Theologie, wobei die Dimension des Interkulturellen (im engeren Sinn) den Dimensionen des Interreligiösen und des Interkonfessionellen zur Seite gestellt wird. Die Beziehungen zwischen den Religionen und zwischen den christlichen Konfessionen, also die Themen des Religionsdialogs und der innerchristlichen Ökumene gehören nach K. also in die Interkulturelle Theologie (im weiteren Sinn) hinein, während Hock die Dimension des Ökumenischen nicht mit aufgenommen hatte. Im dritten Teil unternimmt K. dann den spannenden Versuch, durch Herausarbeitung der »generativen Themen« aus kontextuell-theologischen Entwürfen eine »Kleine interkulturelle Glaubenslehre« zu systematisieren. Einen besonderen Akzent legt er in seiner gesamten Darstellung auf die genderbezogenen Aspekte der von ihm verhandelten Themen.

Im ersten Teil skizziert K. zunächst die Geschichte der Missionstheologie im 20. Jh. vor dem Hintergrund der christlichen Missionsgeschichte. Historische und systematische Perspektiven sind ineinander verschränkt, wenn er zunächst nach biblischen und historischen Grundlagen der christlichen Mission fragt, dann in Anlehnung an Sundermeier sechs Modelle der Missionstheologie in drei Polaritäten gegenüberstellt, die missionstheologischen Positionen von Ökumenikern und Evangelikalen miteinander vergleicht, die Geschichte der Weltmissionskonferenzen nachzeichnet und kirchliche Verlautbarungen zum Thema Mission referiert.

Dann wendet er sich den »Kontextuellen Theologien« zu, deren Charakteristik er vor allem in hermeneutischer Hinsicht entfaltet. Kontextuelle Theologie wird dabei in den größeren Bezugsrahmen hermeneutischer Theoriebildung eingezeichnet. Er arbeitet heraus, wie ihre beiden Hauptrichtungen – die Befreiungs- und die Inkulturations-/Dialogtheologie – ihr gemeinsames Zentrum in einem epistemologischen Bruch mit der westlichen Theologie haben und sich im hermeneutischen Zirkel zwischen ihrem jeweiligen lebensweltlichen Kontext und biblischem Text formieren.

Die aktuellen Entwicklungen der Dritte-Welt-Theologien seit dem Ende des Kalten Krieges werden als Übergang von der Kontextualisierung zur »Globalisierung« beschrieben. Mit diesem Begriff hatte Roland Robertson die Erweiterungen der einseitig auf politische und sozioökonomische Faktoren ausgerichteten Globalisierungstheorien um die Dimensionen des Religiösen und Kulturellen gekennzeichnet. Dieser Blickfeld-

erweiterung korreliert nach K. eine zunehmende Integration der beiden genannten Typen der Kontextuellen Theologie. Die wichtigsten Verschiebungen in deren Selbstverständnissen sieht er im Übergang (a) von der lokalen Verortung zur Deterritorialisierung, (b) von der Mono-Kultur zur Hybridität, (c) von der Gemeinschaftszentriertheit zur multiplen Zugehörigkeit (92).

Im dritten Paragraphen des ersten Teils kommt dann die Interkulturelle Theologie (im engeren Sinne) zur Sprache. Anders als die Kontextuellen Theologien der Dritten Welt ist sie ein ursprünglich europäisches Projekt, das zum Ziel hatte, die »Transformationsprozesse der globalen Erzähl- und Interpretationsgemeinschaft der Christenheit in ihren unterschiedlichen Dimensionen zu erfassen und darauf adäquat einzuspielen« (110). K. beschreibt die Genese, Funktionen und Perspektiven dieses Projekts. Seinem eigenen Verständnis nach ist Interkulturelle Theologie die »Wissenschaft vom kulturell-religiös Fremden« (118). Sie zu entfalten ist wiederum eine hermeneutische Aufgabe, die mit einer praktischen Intention verbunden ist: Es geht letztlich nicht nur um einen Wechsel der Perspektive, sondern der Haltung: um »Respekt vor dem Fremden« (123).

Im zweiten Teil setzt K. mit einer Übersicht über Fragen des Dialogs und der Theologie der Religionen ein. Er skizziert das religionstheologische Dreierschema Exklusivismus – Inklusivismus – Pluralismus, unterscheidet Typen des interreligiösen Dialogs und geht dann auf spezifische Dialoge ein. Überlegungen zum Verhältnis von Mission und Dialog schließen diesen Paragraphen ab. Während es sich dabei eher um summarische Anmerkungen handelt, präsentiert er im Folgenden die Resultate seiner (Quellen-) Forschungen zur Entstehung und Entwicklung des EATWOT-Prozesses. Auf diesem Gebiet liegt seine Stärke. Er bietet einen tiefenscharfen Einblick in die spannungsreichen Verständigungsbemühungen, wie sie sich vor allem auf den (Voll-)Versammlungen der EATWOT vollzogen haben. Die Heterogenität der Dritte-Welt-Theologien tritt dabei ebenso deutlich zu Tage wie die Lernchancen, die von ihr ausgehen können. Der anschließende Abschnitt zur Ökumenischen Theologie beschränkt sich demgegenüber im Wesentlichen auf eine knappe Skizze der Ideengeschichte des ökumenischen Gedankens und eine Zusammenfassung der wichtigsten bi- und multi-lateralen intrachristlichen Dialoge. Einzig der Begriff »Pluralismus« – hier im Sinne der innerchristlichen Vielfalt verstanden – bildet die Brücke zu den Dimensionen des Interreligiösen und Interkulturellen.

Im dritten Teil versucht K. das Gewebe der »generativen Themen«, die er aus den kontextuellen Dritte-Welt-Theologien herausgearbeitet hat, in eine systematische Darstellung zu bringen. Die *topoi* entsprechen den klassischen dogmatischen *loci*, wenn auch in leicht veränderter Reihenfolge: Christologie, Gotteslehre, Pneumatologie, Ekklesiologie, Anthropologie und Eschatologie. In der Darstellung der einzelnen Punkte zeigt sich, wie unterschiedlich der Ausarbeitungsgrad auf den einzelnen Themenfeldern ist. Während sich zur Christologie bereits beachtliche Diskussionsbeiträge aufweisen lassen, sind auf anderen Gebieten – wie in der Eschatologie – lediglich erste Ansätze zu verzeichnen. In der Ekklesiologie werden eher Handlungsprogramme als theologische Konzepte vorgestellt. Die vier »*notae novae ecclesiae*« (262) formulieren Ideale und nicht kritisch-regulative Prinzipien, die an bestehende Kirchenbildungen anzulegen wären. In der Darstellung der theologischen Themen werden auch die Präferenzen des Verfassers sichtbar. Sein Plädoyer für eine kenotische Christologie, die in die Situation der Marginalisierung hineinspricht, tritt ebenso deutlich heraus wie die Betonung der Perichorese in der Gottes- bzw. Trinitätslehre. Diese Denkfigur mache den christlichen Glauben relational und pluralismusfähig (123). Die kenntnisreich refe-

rierten Ansätze enthalten wertvolle Anregungen, die beachtet zu werden verdienen. Ob sie aber wirklich originelle Beiträge für die Weiterentwicklung theologischer Konzepte auch in anderen Kontexten darstellen, lässt sich durchaus fragen, ohne dass man diese Frage schon als Ausdruck eurozentrischer Selbstgenügsamkeit abtun müsste (185f. »Reproduktionsverdacht«).

Im Epilog setzt K. die von ihm entworfene Interkulturelle Theologie anderen Modellen theologischer Pluralitätsbewältigung aus, die er mit den im Prolog unterschiedenen Präfixen belegt: dem »Projekt Weltethos« als transkulturell-religiöser Option, der »Pluralistischen Religionstheologie« Hicks und Knitters als multikulturell-religiöser Option, der »Komparativen Theologie« Clooneys als crosskulturell-religiöser Option.

Schon in K.s Definition der Funktion der Interkulturellen Theologie – »Interkulturelle Theologie erforscht die interkonfessionellen, interkulturellen und interreligiösen Dimensionen des christlichen Glaubens« (115) – wird deutlich, dass der Begriff »interkulturell« verschiedene Reichweiten und damit verbunden auch unterschiedliche Bedeutungen hat. Zum einen bezeichnet er eine Disziplin mit ihrem Fachgebiet, ihrer Aufgabenstellung und ihrem methodischen Instrumentarium, zum anderen eine Dimension des Theologietreibens neben anderen Dimensionen. Man könnte die beiden Bedeutungen durch Groß- bzw. Kleinschreibung des Wortes »I/interkulturell« signalisieren. Doch selbst wenn man sie auf diese Weise kenntlich macht, bleibt hier eine Unklarheit zurück. Wie verhält sich die Disziplin zur Dimension? Die Dimensionen »interkulturell«, »interreligiös« und »interkonfessionell« verweisen auf unterschiedliche Relationen, in denen Erscheinungsformen des christlichen Glaubens und der christlichen Religion stehen. Zu jeder wurden spezifische Reflexionswege ausgebildet. Diese sind zwar vielfältig miteinander verwoben und überschneiden sich teilweise, haben aber doch ihr je eigenes Gepräge. (Das zeigt sich etwa am Streit darüber, ob man den Ökumeniebegriff auch auf die Bestimmung interreligiöser Beziehungen anwenden sollte, indem man von einer »größeren« oder von einer »abrahamischen Ökumene« spricht.) Wodurch ist es gerechtfertigt, diese Reflexionswege auf »Dimensionen« zu reduzieren und diese dann noch einmal dem nun zum Oberbegriff erhobenen »Interkulturellen« zu unterstellen?

Küster nennt als Grund die enge Verknüpfung von Kultur und Religion. Dadurch seien auch die interkonfessionellen und interreligiösen Interaktionsprozesse als interkulturelle Phänomene zu verstehen (132). Dieser Begründung zufolge wären *alle* Interaktionsformen des christlichen Glaubens, alle Interferenzen der christlichen Religion und alle Kommunikationen der Theologie interkulturell, auch wenn sie sich im gleichen kulturellen Kontext vollziehen. Dehnt man den Kulturbegriff so weit aus, dass er sich beispielsweise auch auf »Konfessionskulturen« beziehen lässt, dann wird auch die

ökumenische Begegnung zwischen einem katholischen und einem evangelischen Theologen in Deutschland zu einer interkulturellen Interaktion. Damit aber verliert der Begriff des Kulturellen und des Interkulturellen seine Konturen, was dann auch das Projekt der Interkulturellen Theologie der Gefahr aussetzt, konturlos zu werden.

Unklar bleibt zudem die Beziehungsbestimmung zwischen Kontextualität und Interkulturalität. Während die Interkulturelle Theologie im ersten Teil des Buches neben der Darstellung der Dritte-Welt-Theologien zu stehen kam, wird sie im zweiten Teil mit dieser gleichgesetzt, indem K. die interkulturelle Dimension als Rekonstruktion der Geschichte von EATWOT entfaltet.

Diese Kritik bezieht sich auf den Programmentwurf der hier vorgelegten Interkulturellen Theologie. In den einzelnen Teilen der Darstellung – besonders zur Dritte-Welt-Theologie – enthält Küsters Buch eine Fülle profunder Informationen und anregender Impulse. Es führt den Leser dabei nicht nur in eine exotische Fremde, sondern stellt immer wieder Bezüge zu europäischen Theologiediskursen her und provoziert damit Rückkopplungseffekte, Interaktionen und Transformationen. Insofern stellt es nicht nur Interkulturelle Theologie dar, sondern praktiziert sie. Das betrifft besonders die Überlegungen zur interkulturellen Hermeneutik und die Aufarbeitung der Themen der »interkulturellen Glaubenslehre« im dritten Teil. Wenn die deutschsprachige (Systematische) Theologie sich nicht der Gefahr der Selbstprovinzialisierung aussetzen will, indem sie sich getreulich auf dem von Schleiermacher, Troeltsch, Barth und Tillich abgesteckten Feld bewegt, tut sie gut daran, die hier dargestellten Entwicklungen zu rezipieren, was kritische Auseinandersetzungen damit ja keineswegs ausschließt. Wo sie ihren Horizont durch die Aufnahme interkultureller Perspektiven erweitert und sich dabei zugleich ihrer eigenen Kontextualität immer neu bewusst wird, kann sie dann den Schatz ihrer im o.g. Feld hoch entwickelten Reflexionskultur selbstbewusst einbringen in den pulsierenden Blutkreislauf der weltweiten theologischen Denkarbeit.

2. Missionstheologische / Interkulturell-theologische Studien

THEODOR AHRENS, Gegebenheiten. Missionswissenschaftliche Studien. Lembeck, Frankfurt/M. 2005, 342 S. – ULRICH VAN DER HEYDEN / ANDREAS FELDTKELLER (Hg), Border Crossings. Explorations of an Interdisciplinary Historian (Missionsgeschichtliches Archiv 12). Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008, 496 S – VERA BOETZINGER, »Den Chinesen ein Chinese werden«. Die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842–1952 (Missionsgeschichtliches Archiv 11). Franz Steiner Verlag,

Stuttgart 2004, 305 S. – KÄ MANA, Wiederaufbau Afrikas und Christentum. Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise. Edition Exodus, Luzern 2005.

Die von THEODOR AHRENS zusammengestellten Aufsätze werfen ein erhellendes Licht auf den Diskussionstand vor der Empfehlung der Fachgruppe RW in der WGTh und der DGMW, »Missionswissenschaft« um die Bezeichnung »Interkulturelle Theologie« zu erweitern. In seinen »Praktische(n) und systematische(n) Überlegungen« »(z)ur Zukunft der Missionswissenschaft« (304-335) gibt er eine Übersicht, die auffächert, was Hock und Küster nur kurz skizzieren (konnten). Dieses Referat mündet in eine Positionsbestimmung, die Missionswissenschaft als *ökumenische* Disziplin versteht. A. weist dieser nicht nur die Aufgabe zu, die interkulturellen Transformationsprozesse, die sich in der Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit nicht-westlichen Kulturen und den dort begegnenden Religionsformen ergeben, zu untersuchen, sondern auch die Christentumsformationen, die sich dabei bilden, miteinander zu vernetzen, um so in aller Diversifizierung immer wieder die Frage nach dem einheitsstiftenden Bezugspunkt zu stellen. Darin wird Missionswissenschaft als – im besten Sinne des Wortes – interessen geleitete theologische Disziplin erkennbar. Unnötig zu sagen, dass die inhaltliche Bestimmung des einheitsstiftenden Bezugspunktes zwischen den Christentumsauffassungen strittig ist und ausgehandelt werden muss; es gibt keine Institution oder Person mehr, »denen es gelingen könnte, bestimmte Dialekte des Christlichen normativ zu machen und effektiv dominant zu stellen« (330). Aber das Bewusstsein wachzuhalten für die Notwendigkeit, bei aller Pluralisierung immer wieder auch nach der gemeinsamen Sinnmitte zu fragen, gehört zur »Mission« der Missionswissenschaft.

»Missionswissenschaft wird als empirisch orientierte Wissenschaft beobachten, wie, d.h. unter Geltendmachung welcher Kriterien die Identität des Christlichen und die eigene Identität von den beteiligten Akteuren ständig neu verhandelt werden. Sie wird diese Frage aber auch aus einem theologischen Engagement, nämlich wegen ihrer Verpflichtung auf das Evangelium, ihrerseits engagiert kommentieren« (331).

Der Titel des Bandes benennt den – neben der Verpflichtung auf das Evangelium – zweiten Pol des Ortes, den A. der Missionswissenschaft zuweist. Sie ist dort angesiedelt, wo Wahrnehmung von »Gegebenheiten« und christliches Auftragsbewusstsein sich kreuzen (7).

Diese These arbeitet er unter dem Leitwort »Missionswissenschaft als Zeitanzeige« im ersten Beitrag heraus, in dem er die Geschichte missionstheologischen Denkens in Hamburg darstellt. In drei Studien werden die Ansätze von Carl Mirbt, Walter Freytag und Hans Jochen Margull im Kontext ihrer Zeit beleuchtet, wobei sich ein auf diese

Personen zentrierter Durchgang durch die Geschichte der Missionswissenschaft im 20. Jh. ergibt. A. macht aber auch deutlich, dass deren »ökumenische Zeitansagen« weitergedacht werden müssen, um den veränderten »Gegebenheiten« und missions-theologischen Orientierungen zu entsprechen.

Dass nicht nur der Kontext, sondern auch der »Text«, auf den sich das christliche Auftragsbewusstsein bezieht, zu den »Gegebenheiten« gehört, stellt der Autor heraus, wenn er nach der »Sachmitte« der Kontextualisierungsproblematik fragt, bzw. nach dem »Text in den Kontextualitäten« (81–110). Er geht dabei vom Phänomen der Gewalt aus und bezieht den Ansatz René Girards auf die Debatte zur ökumenischen Dekade »Gewalt überwinden«. Diese Debatte mit ihrer Tendenz zur aktionistischen Verkürzung könne durch die Rezeption Girards anthropologisch vertieft werden. In der »Durchbrechung des mimetischen Mechanismus durch die menschlich unerschwingliche Gabe des Glaubens an die Zukunftsmacht der Liebe« finde die Frage nach der Sachmitte der Kontextualisierungsproblematik »ihre verheißene Auflösung« (110). Die göttlichen »Gegebenheiten« der Selbsthingabe, wie sie im Kreuz Jesu kulminiert, sind den »Gegebenheiten« der menschlichen Gewaltneigung kritisch gegenüberzustellen.

»Missionswissenschaft bearbeitet die theologischen Implikationen der faktischen Globalisierung des Christlichen und seiner damit einhergehenden inneren Pluralisierung« (176f.). Sie verbindet »das Partikulare und Lokale mit dem Globalen, mit einer ökumenischen Perspektive« (ebd.). Damit leistet sie nach A. einen Beitrag, um den christlichen Glauben kommunikabel zu machen in kulturellen Sinnhorizonten und Plausibilitätsstrukturen, die nicht von der Kulturgeschichte Europas geprägt sind. Diese Fremdheitserfahrung wiederum öffnet der westlichen Theologie neue Verstehenshorizonte. A. verabschiedet nicht das Inkulturationsparadigma – wie Küster es tut, der diesem Paradigma bescheinigt, in einer tiefen Krise zu sein (258) –, sondern entwickelt es weiter, indem er von komplexen Wechselwirkungen zwischen dem Evangelium in der Vielfalt seiner Ausdeutungen und kulturellen Prägekräften ausgeht. Der bei ihm vorausgesetzt Kulturbegriff ist weniger theoretisch aufgeladen und nicht kulturalistisch entgrenzt.

Das mag darin seinen Grund haben, dass seine (durchaus profunden) theoretischen Überlegungen praktisch geerdet sind. Dieser Praxisbezug kommt nicht nur in der Reflexion auf die Praxisrelevanz der Missionswissenschaft (155–178), der Präsentation von Modellprojekten (wie dem »African Theological Training in Germany«, 203–216) und in Beobachtungen zum Personaleinsatz evangelischer Missionswerke bei deren Partnerkirchen (217–244) zum Ausdruck, sondern auch in der Beschäftigung mit inhaltlichen Fragen der Theologie (etwa der Gotteslehre vor dem Hintergrund melanesischer Religiosität, 111–154) und wissenstheoretischen Erwägungen in bildungspraktischer Absicht (so seine interkulturelle Betrachtung zum Verhältnis von empirischem und nichtempirischem Wissen, 245–257). Das kritische

Potenzial seines erfahrungsgetränkten missionswissenschaftlichen Ansatzes kommt u.a. in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen innerkirchlicher Gewalt – dargestellt an »Geistlichen Säuberungen« in der lutherischen Kirche Papua-Neuguineas – zum Tragen (258–291).

A. bleibt skeptisch gegenüber dem Versuch, der Legitimationskrise seines Fachs durch die Entfaltung systematischer Grundlagenreflexionen beizukommen, wie Küster es fordert und praktiziert. Er sieht darin die Gefahr, bei einer »Welteinheitsformel interkultureller Hermeneutik« (333) zu enden. Dem hält er entgegen: »Die Dynamik der Mission und die damit einhergehende Pluralisierung des Christlichen entziehen sich m.E. einer interkulturellen Systematik. Uns fehlt der hermeneutische Universalschlüssel, um diese Materialfülle zu bearbeiten« (334). Weil es nicht möglich sei, die Prinzipien zu erkennen, welche »die Kontextualisierungsprozesse des christlichen Symbolsystems in verschiedenen Lebenswelten im Detail wirklich steuern«, sei »eine neue, einheitliche, wissenschaftliche Systematisierung der Interkulturalität des Christentums ... nicht in Sicht« (334) und auch nicht möglich und auch nicht wünschenswert.

Sollte der Knoten der Missionswissenschaftskrise wirklich nur so zu lösen sein, dass sie sich entscheiden muss: methodisch zwischen Metatheorie und Praxisreflexion, inhaltlich zwischen kulturwissenschaftlichem und kerygmatischem Referenzrahmen? Beides gehört zusammen und geht auch zusammen, was sich schon daran zeigt, dass Küster (und Hock) nicht gänzlich auf die eine und Ahrens nicht auf die andere Seite zu verrechnen sind. Der Vorschlag der Fachgruppe RW in der WGTh und der DGMW, Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie zu verstehen und zu betreiben, lässt sich als Versuch deuten, hier einen Mittelweg zu suchen.

Alle Partizipanten an dieser Diskussion betonen die Interdisziplinarität ihrer Disziplin. In diesem Zusammenhang wird immer wieder die Frage nach der Beziehungsbestimmung zwischen Missions- und Religionswissenschaft aufgeworfen. ANDREAS FELDTKELLER plädiert dafür, die Missionsgeschichte im weiteren Horizont der Religionsgeschichte als Geschichte der Interaktion zwischen Religionsformationen zu behandeln. Denn missionarische Aktivitäten seien in der Regel mit interreligiösen Interaktionsprozessen verbunden und umgekehrt stellten solche Prozesse ein *Movens* für die Ausbildung missionarischer Aktivitäten dar. Der von ihm zusammen mit ULRICH VAN DER HEYDEN als Festschrift für Irving Hexham herausgegebene Sammelband »Border Crossings« kann als ein Beitrag zu Realisierung dieses Programms angesehen werden. Er ist in der Reihe »Missionsgeschichtliches Archiv« erschienen, die von Feldtkeller, van der Heyden und

Hexham sowie von Gunther Pakendorf und Werner Ustorf herausgegeben wird.

Hexham, dessen Lebensweg und akademisches Profil zu Beginn des Bandes von den beiden Herausgebern vorgestellt wird, lehrte bis zu seiner Emeritierung Religionswissenschaft an der Universität Calgary. Er ist spezialisiert auf die Erforschung neuer religiöser Bewegungen, hat aber auch zu vielen weiteren Themenbereichen publiziert, so etwa zur Religionsgeschichte Afrikas, besonders Südafrikas, zu politischen Religionen und religiösem Extremismus. Im Jahre 2011 ist sein Buch »Understanding World Religions. An Interdisciplinary Approach« erschienen. Hier wie auch sonst arbeitet er mit einem interdisziplinären Methodenkanon, gespeist aus Ansätzen der Geschichts-, Politik- und Religionswissenschaft.

Diese Weite spiegelt sich in den 31 mehrheitlich englischsprachigen Beiträgen der Festschrift; weniger in Gestalt einzelner explizit programmatischer Aufsätze und mehr im thematischen und methodischen Gesamtspektrum der Aufsatzsammlung. Missionsgeschichtlich im engeren Sinn des Wortes sind die wenigsten. Der Konzeption des Bandes liegt das breit angelegte Verständnis einer disziplinübergreifend operierenden Religionsgeschichte des Christentums zugrunde, wobei einige der Beiträge auch diesen Rahmen noch sprengen, was sich den verzweigten Interessenlagen des Gelehrten und seinem über zahlreiche akademische Disziplinen verstreuten Freundeskreis verdankt. Die Herausgeber haben denn auch gar nicht erst den Versuch gemacht, die Beiträge in ein inhaltliches Ordnungsschema zu bringen, sondern haben diese alphabetisch nach den Namen der Verfasser aneinandergereiht. Der Leser ist eingeladen, sich an der Buntheit dieses Florilegiums zu delectieren und auszuwählen, was ihn zur näheren Betrachtung reizt.

Der Rezensent entscheidet sich für einen der Beiträge: *Werner Ustorf*, »The Rainbow and the Missionary« (337–352). Der Titel bezieht sich auf John Hicks »The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism« aus dem Jahre 1995. Darin zieht Hick aus seinem Konzept der Pluralistischen Religionstheologie die Konsequenz, auf jegliche Form von Bekehrungsmission zu verzichten. Alle Versuche, die zum Ziel haben, Nichtchristen zum Christentum als der allein heilsvermittelnden oder soteriologisch prävalenten Religion zu konvertieren, lehnt er strikt ab.² Diesen Gedanken zieht Ustorf missions theologisch weiter aus und sucht nach Ansätzen dafür in der abendländischen Geistesgeschichte. Er findet einen solchen in der Kultur- und Religionstheorie Herders. Ohne Herder zum »ancestor of a pluralist missiology« (344) erklären zu wollen, sieht er bei ihm doch interessante Anknüpfungspunkte für die viel

² John Hick, *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*, London 1995, 13–16. 116–119.

später ausgebildeten Inkulturationstheorien und für die Würdigung religiöser Vielfalt. Die Ausrichtung der geschichtlichen Religionen auf ein Humanitätsideal führt einerseits zu deren Relativierung, von der auch das Christentum mitbetroffen ist, andererseits aber sieht Herder in der Verkündigung, Praxis und in der Selbsthingabe Jesu das Humanitätsideal am ehesten verwirklicht, wie Ustorf klar herausstellt (347). So sehr Herder auch die Volksreligionen schätzt, so hält er doch an der Überzeugung fest, dass im Christentum die humanitäre der Religionen verwirklicht ist: »Das Christentum gebietet die reinste Humanität auf dem reinsten Wege.«³

Ustorf sieht in Herders Denken drei wissenschaftliche Parameter gesetzt, die auch für das Missionsverständnis von erheblicher Bedeutung seien: (a) »Belonging«: Zum einen betone Herder die Eingebundenheit aller Lebensäußerungen in kulturelle Kontexte, die nur emisch »von innen her« verstanden werden können, indem sich der Betrachter mit ihnen vertraut macht. Zum anderen beziehe sich das »belonging« bei ihm auf die Menschheitsfamilie insgesamt, weshalb er alle Formen von kultureller, religiöser und ethnischer Diskriminierung kritisiert. (b) »Relativity«: Dass jedes Volk seinen eigenen Geist und jede Kultur ihr eigenes Gravitationszentrum hat, bedeute auch, dass jede auf ihre je eigene Weise zum Gefäß der Humanität wird. Daraus folgt, dass Einflussnahmen nur zum Ziel haben können, den je eigenen Entwicklungsgang voranzutreiben, nicht aber die Gefäße zu zerschlagen und durch andere zu ersetzen. (c) »Pluralism«: Weil es für Herder das Universale immer nur im geschichtlich Partikularen gibt, müssen alle religiösen Versuche, das Universal-Geltende für sich zu reklamieren, zurückgewiesen werden. »Christian mission could perhaps be interpreted ... as one player in some sort of intercultural challenge in the midst of the presence of other definitions of humanity« (350). Und so wird Herders Ansatz dann doch als »pluralistic approach« (348) bezeichnet und historisch als solcher verankert: »the concept of pluralistic mission ... has been around for two hundred years, perhaps lying dormant, but it was always one of the possible options for western theological thinking« (351).

Aus der Reihe »Missionsgeschichtliches Archiv«⁴ sei ein weiterer Band herausgegriffen, der schon 2004 erschienen ist, aber doch einen wichtigen, besonders von Volker Küster betonten Forschungsstrang repräsentiert: die missionswissenschaftliche Frauenforschung. VERA BOETZINGER arbeitet in ihrer Dissertation die deutsche protestantische Frauenmission in China 1842–1952 (mit Schwerpunkt auf der Zeit 1931–1952) auf. Dabei ist nicht ein feministisch-theologisches Interesse leitend; vielmehr geht es ihr um die missions- und kommunikationstheoretische Frage, wie die von verschiedenen Missionsgesellschaften ausgesandten (ledigen) Frauen den Erscheinungsformen der chinesischen Kultur begegnet sind. Als Quellen zieht die Autorin nicht nur Archivmaterial heran, sondern auch Missionsromane, Fo-

³ Johann G. Herder, Werke XVIII, 310. – Siehe dazu: Anne Löchte, Johann Gottfried Herder. Kulturtheorie und Humanitätsidee der *Ideen*, *Humanitätsbriefe* und *Adrastea*, Würzburg 2005, 171–179.

⁴ Siehe dazu: <http://www.steiner-verlag.de/programm/fachbuch/geschichte/ausereuropaeische-geschichte.html>

tographien und Interviews mit ehemaligen Missionarinnen. Dabei wendet sie die Methode der *oral history* (28–34) an.

Nach der Einleitung, in der B. ihr Thema umreißt, den Forschungsstand referiert und Auskunft über Quellen und angewendete Methoden gibt, entwirft sie zunächst ein Bild der chinesischen Gesellschaft, in dem sie die Religionen und die Rolle der Frau besonders hervorhebt. Diese Hervorhebung ergibt sich aus der Tatsache, dass die deutschen Missionarinnen vornehmlich in der Arbeit für und mit chinesischen Frauen engagiert waren. Dem stellt sie im nächsten Kapitel das westeuropäische Chinabild im 19. und 20. Jh. gegenüber.

Die darauffolgenden Überlegungen sind der interkulturellen Hermeneutik gewidmet. Die Autorin unterscheidet zwei Ebenen der Begegnung – die innerchristliche und die interkulturelle –, auf denen jeweils unterschiedliche Fremdheitserfahrungen gemacht und verarbeitet wurden. Um diese Verstehensprozesse zu erfassen, zieht sie zum einen die im Bezugsrahmen der Theologie entworfene »Hermeneutik des Fremden« (Sundermeier) und zum anderen das in der Fremdsprachendidaktik entwickelte »Third-Place-Modell« (Kramsch) heran. Dieses Modell betont die Notwendigkeit, die Herkunfts- und die Zielkultur in einer »dritten Perspektive« anzusehen, um so die beiden Kontexte in eine verstehende Beziehung zueinander zu setzen. Dazu sei es erforderlich, sich aus der unmittelbaren Kulturbeggnung (vergleichbar dem Sprechen einer Fremdsprache) herauszunehmen und das Begegnungsgeschehen hinsichtlich der sich begegnenden kulturellen Kontexte (vergleichbar den sinnstiftenden Lebenszusammenhängen, in die eine Sprache eingebunden ist) in den Blick zu nehmen (72–77). Die Erfahrung des Lebens *zwischen* den Kulturen eröffne die Möglichkeit, sowohl einen Insider- wie auch einen Outsiderblick auf beide Kulturen zu werfen.

Im fünften Kapitel skizziert B. die Geschichte der christlichen Mission in China. In diese Skizze zeichnet sie dann in den Kapiteln sechs bis neun – gegliedert nach epochalen Ereignissen der chinesischen Geschichte – das Bild der deutschen protestantischen Frauenmission ein. Dabei wird deutlich, wie sich um 1930 ein Wandel in der Wahrnehmung und Bewertung der chinesischen Kultur unter den Frauen vollzog. Während deren Wahrnehmungsmuster, ihre Lebensformen und auch ihre Missionstätigkeiten vor dieser Zeit noch weitgehend eurozentrisch geprägt waren, ließen sich die Missionarinnen seither stärker auf die chinesische Kultur ein, bemühten sich um tieferes Verstehen und passten ihre Lebensweise dem kulturellen Kontext an. Die Gründe dafür liegen nach B. zum einen in einer besseren Schulbildung vor der Ausreise, zum anderen in der Solidarisierung mit dem chinesischen Volk, das im sino-japanischen Krieg schweres Leid zu tragen hatte. Die Missionarinnen wurden »den Chinesen ein Chinese«, förderten die zunehmende Selbständigkeit der chinesischen Gemeinden und kooperierten partnerschaftlich mit den chinesischen Frauen.

Eine andere Linie, die vor allem in der Einführung von Küster deutlich markiert wurde, zieht KÄ MANA in seinem Buch »Wiederaufbau Afrikas und Christentum« aus. Es ist schon 1993 in französischer Sprache verfasst worden und seit 2005 in deutscher Übersetzung erhältlich. Darin, dass es nach über einem Jahrzehnt noch übersetzt wurde, zeigt sich seine ungebrochene Aktualität, an der sich auch seit Erscheinen der deutschen Ausgabe nichts geändert hat. Obwohl das Buch in seiner Darstellung afrikanischer

Theologien den Stand zu Beginn der 1990er Jahre wiedergibt und insofern von theologiegeschichtlichem Interesse ist, hilft es doch sehr, gegenwärtige Diskussionsbeiträge einzuordnen und trägt so zu deren Verstehen bei. Doch seine Bedeutung reicht darüber hinaus. Es bietet theologische Reflexionen, die in der Begegnung zwischen schwarzafrikanischer und europäischer Geisteskultur entstanden sind und so exemplarisch die Fruchtbarkeit theologischer Transkulturationsprozesse demonstrieren. Es kann als gelungenes Beispiel Interkultureller Theologie gelten.

M., der in Brüssel in Philosophie promovierte und in Straßburg in Theologie habilitiert wurde, lehrt Ethik und Philosophie am Institut für protestantische Theologie von Porto-Novo (Bénin) und leitet das Centre d'études et de recherches œcuméniques et sociales (CEROS). In seiner Person verbinden sich also afrikanische und europäische Geisteskultur. Sein Buch ist einzuordnen in die »Theologie der Rekonstruktion«, die nach einer grundlegenden Neukonstituierung des schwarzafrikanischen Selbstverständnisses strebt. Dem liegt die Diagnose einer tiefen Kultur- und Identitätskrise zugrunde, in der sich das postkoloniale Schwarzafrika im ausgehenden 20. Jh. befindet, weil sich nach der Entkolonialisierung ein Neokolonialismus ausgebildet hat, der nicht nur Politik und Wirtschaft beherrscht, sondern auch das gesamte Geistesleben. M. spricht von einer »Zeit der Neokolonisation als Geisteszustand« (21), an der auch das afrikanische Christentum und die Theologie Anteil hat. Ein umfassender Wiederaufbau nicht nur der Gesellschaften und Kulturen Afrikas, sondern auch des Seins- und Selbstbewusstseins der Afrikaner ist notwendig. Dafür muss das afrikanische Christentum und muss die Theologie geistige und spirituelle Ressourcen bereitstellen. Die Theologie ist herausgefordert, den Schritt von der ideologischen Revolte zu einem neuen konstruktiven Denken, von der Kritik zur Identitätsbildung zu gehen. »Identität, Befreiung und Wiederaufbau sind ... die »dialektischen Kategorien«, die den Afrikaner als Afrikaner hier und jetzt definieren« (34). Das Christentum ist »das Gewissen Afrikas« und die Theologie »die intellektuelle Manifestation dieses Bewusstseins und Gewissens« (22). Sie muss das Evangelium als ethische Kraft für den Wiederaufbau Afrikas ins Feld führen.

Eingebettet in die gesellschaftlichen und geistigen Rahmenbedingungen, in denen sich die jüngere afrikanische Theologiegeschichte vollzogen hat, kartographiert M. die theologische Landschaft Schwarzafrikas. Dabei unterscheidet er christlich-afrikanische Theologien von parachristlichen Spiritualitäten und außerchristlichen Theologien. Zur ersten Gruppe gehören die Inkulturations-, die Befreiungs- und die evangelikalischen Theologien. Am Beispiel der sog. westafrikanischen theologischen Schule zeigt er, wie Inkulturations- und Befreiungstheologien zunehmend zusammenwachsen, weil sie ihm zufolge von der gleichen Grundintention getragen sind: von der Absicht, Befreiung in

einem umfassenden – auch die Kultur einschließenden – Sinn zu erlangen. Auf diesem Wurzelboden bildet(e) sich die »Theologie der Rekonstruktion«. – Demgegenüber habe die evangelikale Theologie noch kein Bewusstsein von den Herausforderungen der afrikanischen Gesellschaften ausgebildet. Im Gegenteil trenne sie das Engagement für politische, gesellschaftliche und kulturelle Angelegenheiten von der Praxis des Glaubens ab und trage damit zur Stabilisierung der Krise bei. Ihre geläufigsten Themen seien: radikaler Biblizismus, Ablehnung des Kompromisses mit der Welt, Distanz zu Rationalismus, Szientismus und Atheismus, Furcht vor jedem Synkretismus usw. (50). Christlicher Glaube werde damit zu einer weltabgewandten gruppenegoistischen Heilsideologie gemacht. »Statt die Welt zu einer anderen zu machen, zieht (das evangelikale Christentum) es vor, sich auf die Suche nach einer anderen Welt zu machen« (53). – Die parachristlichen Bewegungen gruppieren sich um Führergestalten, die sich als Inkarnationen des Heiligen Geistes ausgeben und mit steilem Sendungsbewusstsein auftreten. Die schwarze Rasse sei beauftragt, die Gottesherrschaft zu verwirklichen. Dazu gehört nach ihrem Verständnis der Kampf gegen das Dämonische und Satanische. Das Erwählungsbewusstsein verbindet sich mit einer Distanzierung von den offiziellen Kirchen, denen sie vorwerfen, nicht in die Tiefe einer wahrhaft afrikanischen Spiritualität vorgedrungen zu sein, von der her sich der wirkliche Sinn der Heiligen Schrift erst erschließe. – Die außerchristlichen Religionsformen suchen die Quelle der Spiritualität in den traditionellen afrikanischen Religionen, wobei der Rückgriff auf die altägyptischen Kulte eine wichtige Rolle spielt. Es bilden sich Gestalten einer afrikanischen Gnosis aus, die in der Gefahr stehen, die sichtbare Wirklichkeit hinter sich zu lassen und damit keine gesellschaftlichen und politischen Kräfte freizusetzen. M. plädiert für einen kritischen Dialog mit ihnen, der von der Sinnmitte des christlichen Glaubens her fragt, ob die mystische Verzauberung der Welt, wie sie in diesen Bewegungen vorgenommen wird, der Vernunft und Wissenschaft genügend Raum gibt, ob sie ein »Prinzip der Utopie« enthält, das den Menschen mitreißen könnte, die Zukunft aktiv in Richtung zunehmender Humanität zu gestalten. Sie sollen also eingebunden werden in das Streben nach einem grundlegenden Wiederaufbau.

Im zweiten Teil legt sich der Verfasser die Frage vor: »Auf welcher Grundlage sollen wir das neue Afrika errichten?« (81) Der erste Schritt zur Überwindung der Krise sei deren klare Benennung. M. stellt zunächst kirchliche Stellungnahmen zusammen, die sich dieser Aufgabe stellen, vertieft deren Analyse dann aber durch seine eigenen Betrachtungen. Drei Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit der schwarzafrikanischen Länder fällt die Bilanz ihrer Entwicklung auf allen Gebieten des politischen, gesellschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Lebens ihm zufolge verheerend aus. Die multisektorielle Krise sei zum einen auf den »zynischen Geisteszustand« (93) der gesamten Weltwirtschaftsordnung zurückzuführen, der »strukturelle Sünde« aus sich heraussetzt. Zum anderen habe sie ihre Wurzeln in den afrikanischen Gesellschaften selbst. Abhilfe kann nach M. nur durch einen grundlegenden Wandel der Geisteshaltung in den o.g. Bereichen geschaffen werden. Auf der politischen Achse brauche es Demokratisierung, ökonomisch müssten gerechte Lebensverhältnisse geschaffen werden, sozio-kulturell sei gefordert, »ein neues Gefüge der Zivilgesellschaft und eine neue Gestalt von Kultur zu schaffen« (105f.). Dazu sei es aber notwendig, grundlegend bei der Geisteshaltung und Spiritualität anzusetzen.

Zu dieser – um mit Helmut Kohl zu sprechen – geistig-moralischen Wende kann und muss die »Theologie des Wiederaufbaus« ihren Beitrag leisten. Es kann dies nach M. keine in dogmatische Aussagen eingekapselte abstrakte Reflexion sein. Vielmehr

geht es ihm um eine evangeliumsgemäße Grundlegung der politischen Ethik, die »die Gewissen wachrüttelt und die Phantasie weckt, damit praktisch handelnde Kräfte frei werden, die sich ihrerseits dann wieder für andere ebenfalls in den afrikanischen Gesellschaften wirksame Kräfte zu öffnen vermögen« (107 f.). Das Humanum ist das normative ethische Prinzip, nach dessen Begründung und Verwirklichung der damit geforderte gesellschaftliche Dialog streben soll. Mit seiner Hinwendung einerseits zur konkreten Geschichte, andererseits zur Utopie einer versöhnten Beziehung zwischen Gott, Welt und Mensch und der daraus fließenden Ethik der Humanität biete das Christentum wichtige geistige Ressourcen für die Erneuerung Afrikas von Grund auf.

In der biblischen Überlieferung findet M. »Parabeln des Humanen«, in denen die Grundkrise des Menschseins zur Darstellung kommt und die damit eine wichtige Verstehenshilfe für die gegenwärtige Krise Afrikas bieten. An diesen Parabeln zeigen sich nach M. aber auch Prinzipien der göttlichen Krisenbewältigung. Durch eine philosophisch-theologische Analyse biblischer Erzählkomplexe – von den Urgeschichten der Bibel (Vertreibung aus dem Garten Eden, Kain und Abel, Sintflut, Turmbau zu Babel) über die Überlieferungen vom Exodus, der Gestaltung des Zusammenlebens im Land Israel, dem Babylonischen Exil und dem Wiederaufbau danach, der darauf folgenden religiösen, politischen und sozialen Krise, der Fremdherrschaft durch die Römer bis hin zur Umkehrforderung Johannes des Täufers beschreibt er eine fortwährende Dialektik von inhumaner Verhärtung der Geisteshaltungen und Sozialstrukturen, Aufbruch und Befreiung, sowie Gestaltung des Neuen durch Identitätsbildung und Aufbau von lebensdienlichen Strukturen. Diese neuen Haltungen und Strukturen sind aber immer wieder gefährdet von den Eigendynamiken des menschlichen Machtstrebens. Und immer wieder bringt sich die humanisierende Kraft des Wortes Gottes dagegen zur Geltung, sprengt lebensfeindliche Haltungen und Strukturen auf und leitet zur Ausbildung von Lebensverhältnissen an, die ihrer Sinnrichtung entsprechen. In Jesus Christus und seiner Reich-Gottes-Botschaft habe das Prinzip des Humanum letztgültige Gestalt angenommen. Im Kreuz Christi habe sich der »Sieg Gottes über die Kraft der Gewalt, über die Mächte der Zerstörung des Humanen und über die Todesenergien in all ihren Formen« (161) ereignet. Insofern stellt es für M. »den ethischen Angelpunkt der Welt dar« (162).

Die »Theologie der Rekonstruktion« fordert die Christen Afrikas dazu auf, die Botschaft vom »Prozess der göttlichen Krisenbewältigung« (162) in den sozialetischen Diskurs mit allen Akteuren, die an der grundlegenden Reform der schwarzafrikanischen Gesellschaften arbeiten wollen, einzubringen und damit die Kräfte für die aktive Neugestaltung der geistigen, sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen im Sinne radikaler Liebe freizusetzen.

Kä Mana trägt ein beeindruckendes Plädoyer für ein zivilgesellschaftliches Engagement der Christen in den Ländern Schwarzafrikas vor. Sie sind aufgerufen, die ethische Substanz ihres Glaubens dafür fruchtbar zu machen. Die Gewissheit, dass die Utopie der radikalen Liebe, die das immer wieder in die Geschichte hinein gesprochene und in Jesus Christus letztgültig manifestierte Wort Gottes beinhaltet, eine heilsame Re-Formation sowohl der menschlichen Lebens- und Handlungsorientierung als auch der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse freisetzt, wird ohne Absolutheitsanspruch in den Dialog mit Nichtchristen eingebracht. »Ethik« ist hier nicht im oberflächlichen Sinn

einer Handlungsanleitung verstanden, sondern als Bewährung des christlichen Glaubens in allen Dimensionen des Lebens. M.s Interpretation biblischer Zeugnisse geht über die befreiungstheologische Exegese hinaus, indem sie zum einen die Ebene der Identitätsbildung des Menschen miteinbezieht und zum anderen dem Moment der Befreiung das der Konsolidierung neuer Seinsstrukturen zur Seite stellt. Darin – wie auch in der Auslegung biblischer Überlieferung – ist sein theologischer Ansatz weit über den Kontext Schwarzafrikas hinaus von Bedeutung. Er gibt auch der europäischen Theologie zu denken und leistet damit genau das, was Hans Kessler und Pius Siller schon vor einem Vierteljahrhundert als Charakterisierung einer im interkulturellen Bewusstseinshorizont betriebenen Theologie formuliert hatten: »Theologie auf interkulturelle Weise zu treiben heißt einerseits, das zu denken, was fremde Erfahrungen mit dem Evangelium, also kulturell anders bestimmte Christen und Gemeinden, uns zu denken geben. Und andererseits bedeutet es, bei unserer theologischen Arbeit immer mit zu bedenken, was unsere Erfahrungen mit dem Evangelium kulturell anders bestimmten Christen und Gemeinden zu denken geben.«⁵

⁵ Hans Kessler und Pius Siller im Vorwort zu: Bénédet Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* (Thik 1), Düsseldorf 1986, 8.